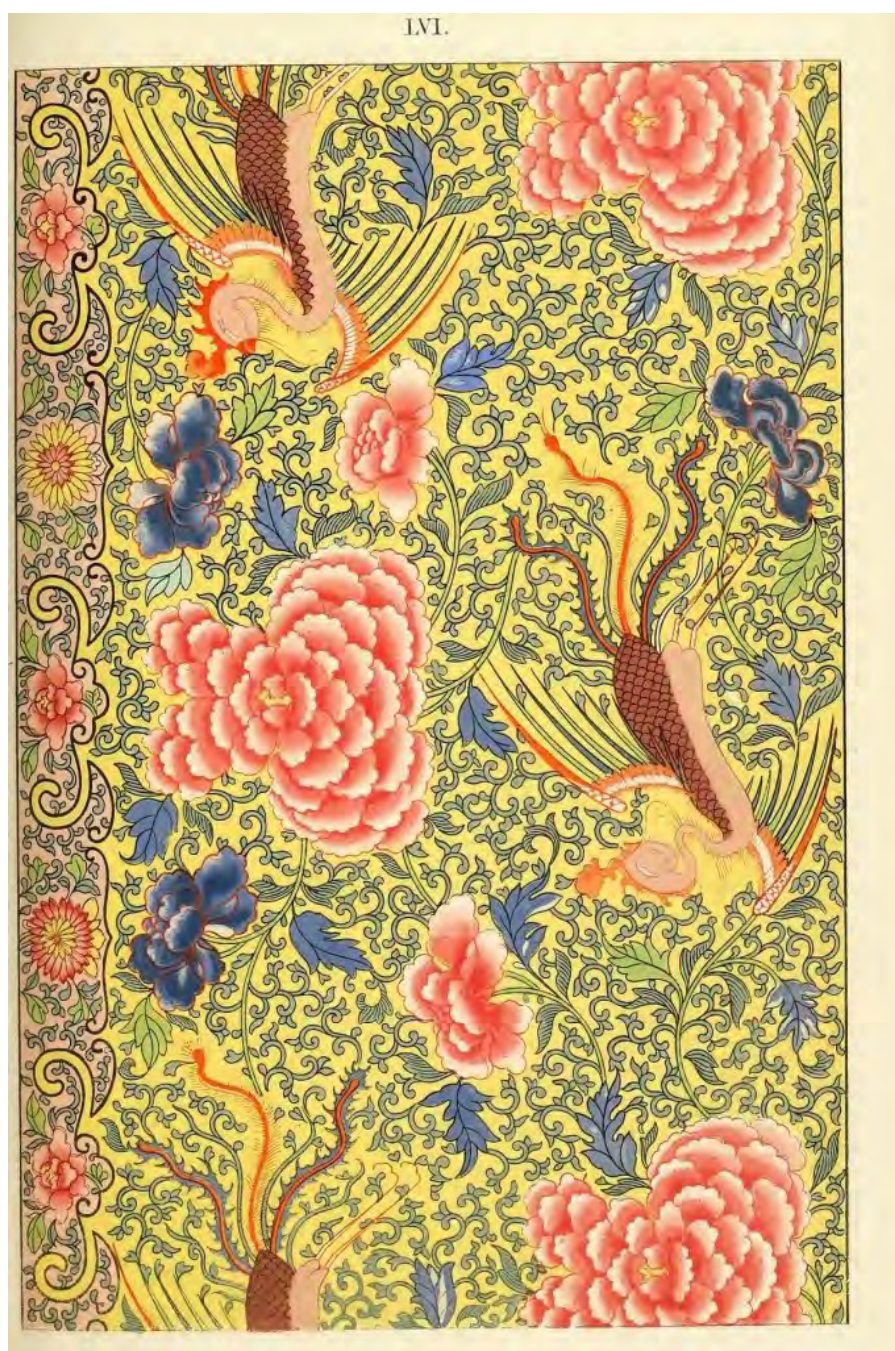


Mester Béla

A HAGYOMÁNY ÁRAMLÁSA ÉS AZ IDŐ TENGELE

PÁRHUZAMOK KARL JASPERS, JAN ASSMANN ÉS HAMVAS BÉLA
CONDOLKODÁSÁBAN

2017-11-02 | ESSZÉ



A 120 éve született Hamvas Béla (1897–1968) életműve könyvtárnyi terjedelmű. (Az elcsépeelt szófordulat ezúttal illik az egykori könyvtáros jórészt poszthumusz megjelent munkáinak tekintélyes sorára.) A reflexiók a teóriától a költészetig szintén külön könyvtárakat tölthetnének meg. Munkásságának feldolgozásai ma már a szűkebb értelemben vett Hamvas-filológiától^[1] a magyar irodalmi hagyományban mindig fontos szerepet játszó, de Hamvas esetében a közelmúltig hiányzó paródiáig tartanak.^[2] Ebből a hatalmas témából az alábbiakban csupán egyetlen alapterminussal, a *hagyomány* értelmezésével foglalkozom.

időtlen gyógyszer

Hamvas Béla gondolkodásának alapvető eleme a *hagyomány*, amely nála elválaszthatatlan az életműben szintén kulcsszerepet játszó *válságtól*.

Szándékosan kerülöm, hogy *filozófiájának alapfogalmairól* beszéljek, hiszen éppen e terminusok használata az interpretációk egyik érzékeny kérdése. Hívei és bírálói közül többen hevesen tiltakoznának, hogy fogalmakat definiáló szakfilozófusnak tekintsük a szerzőt, nyilván más-más okból. A

hagyomány az ő felfogásában az emberi egzisztencia időtlen válságállapotának egyetlen, szintén időtlen gyógyszere, amely így nem a múltat, és nem valamely konkrétan körülírható kulturális hagyományt jelent, ahogy a műveiben használt *válság* szó is több és más, mint a gazdasági, politikai és háborús válság összessége. A hagyományhoz személyesen és tevőlegesen, nem csupán intellektuálisan visszanyúlva jutunk el az *inautentikus*ból az *autentikus* szférájába, a puszta *élet* területéről a *lét* tartományába, más megfogalmazásban az *apokalipszis* jelen állapotából az időtlen *aranykor*ba. Ahogyan sorra vesszük az életmű hagyományt értelmező, körbejáró szöveghelyeit, sajátos kettősséget figyelhetünk meg.



Amikor általában van szó a hagyományról, akkor időn kívülsége, örök és változatlan volta, az egész emberiség számára szóló egysége domborodik ki érthetően, különben a hagyomány közvetítéseként bemutatott számos és igen különböző szöveg mindegyike feloldódna a magyarázat során saját partikuláris történeti és kulturális szövegösszefüggésében. Ez a történeti és kulturális kötöttség ellentmondana a hagyomány változatlanságáról szóló és az egész emberiségre vonatkozó egység tanításának. Más helyeken viszont a megoldandó válságnak mégiscsak köze van az individuális egzisztencián kívül az aktuális világállapothoz, a szerző korához is. Az ennek megoldásaként előhívott hagyomány, ami maga a máig bennünk élő és megfelelően újra előhívható ősgondolkodás, őstudás, az, ami konkrét formában, szöveggé vagy tárgyként fölmutatható belőle, mégiscsak történeti tényként jelenik meg. Egészen odáig, hogy az egyes szövegek helyenként datálhatóakká válnak, az időbeli egyezésekből következtetéseket lehet levonni a tartalmi párhuzamokra vonatkozóan, esetenként még az egykori szerzők életrajzát is meg lehet írni. Hamvas a történeti szemléletnek ezeket a fogalmait fel is használja életműve bizonyos pontjain.

asztalfióknak dolgozó szerző

Ide kapcsolódik ambivalens viszonya az íráshoz mint a gondolatrögzítés eszközéhez. Az élete nagyobb részében

az asztalfióknak dolgozó, terjedelmes és rendben tartott kéziratok alkotó szerző, aki fogékony éveiben az írott kultúra szentélyéhez, a könyvtár világához szocializálódott, nem győzi hangsúlyozni, különösen a hagyomány kapcsán, hogy ami írásban rendelkezésünkre áll az őshagyományból, az voltaképpen töredék, nem azonos azzal, amit föl akar idézni. Ebből adódik az aranykor hagyományának rekonstrukciójára irányuló munka kettős jellege is. Az írás előtti, sőt szó nélküli képi gondolkodás sajátosságai a helyreállítandó hagyományhoz kötődnek, de világos, hogy amit erről tudhatunk, az *szent szövegeken* keresztül közvetített, és nem mindegy, mit minősítünk *szent szövegnek*, és hogyan magyarázzuk ezeket. A kulturális emlékezet egészen különböző típusú eljárásai ötvöződnek itt; a szóbeliségben megjelenő, a közösség számára evidensnek tűnő tartalmakat hordozó hagyomány és a valamiféle reflexiót, az evidens értékeket megkérdőjelező írásos szövegtest vetül egymásra. Ahol a hagyomány örök, íratlan és nyelven kívüli egysége, valamint írott, így szükségképpen lajstromozható, kánonba foglalható különbsége élesebben szembekerül, azt hangsúlyozza, hogy az írott emlékek a bomló aranykor utolsó nemzedékeinek kétségbeesett kísérletei az általuk még ismert hagyomány átmentésére egyfajta időkapszulában, fekete dobozban, ami azonban csak részleges megoldás. Ez a szemlélet behozza ugyanis a történeti *időt*: mégis meghatározhatóvá válik legalább a hagyomány elrejtésének az ideje, ugyanakkor nekünk kell fölismernünk az igazi hagyomány fönntmaradt elemeit, és elválasztanunk más írott dokumentumoktól.



Hamvas hagyomány-felfogásának csupán három összefüggését érintem. Először néhány párhuzamra hívom föl a figyelmet az európai gondolkodás történetében. A szakirodalomban ma már részletesen tárgyalt Nietzsche- és Heidegger-vonatkozásokon túl[3] bővebben szóba kerül majd Jaspers axiális korról alkotott elmélete, illetve fölvetődik az összevetés jövőbeli szükségessége a régió némely kortárs gondolkodójával, például Constantin Noicával (1909–1987). Ezután Jan Assmann a kulturális emlékezet működéséről alkotott elméletét hívom[4] segítségül a

kérdés megválaszolásához: Lehetséges-e a jaspersi axiális korban keletkezett, az emberiség kultúráját megalapozó alkotásoknak, illetve Hamvas *szent könyveinek* olyan formai sajátosságait leírni, amelyek az emberi kommunikáció szerkezetének vizsgálatából kiindulva hozzák közös nevezőre ennek a két, igen különböző műveket tartalmazó, ám egymáshoz nagymértékben hasonló szövegtestnek az elemeit. Végül egyetlen szöveg példáján vizsgálom, hogyan jelentkeznek Hamvas hagyomány-felfogásának sajátosságai a szövegkezelési és szövegértelmezési gyakorlatban, amikor az általa őshagyomány közvetítőjének tekintett művel áll szemben. Példám kiváltképpen alkalmas, hogy bemutassam a szóbeliség és írásbeliség kapcsolatát, hogy mit jelentett régebbi korokban a szerzőség fogalma: Konfuciusz *beszélgetéseinek és mondásainak gyűjteménye*,^[5] amelynek újabb értelmezéseiről, fordításának lehetőségeiről a közelmúltban is tanulságos diszkusszió folyt.^[6]

Párhuzamok térségünk és Európa filozófiatörténetével

Az európai kultúrának, legalábbis a humanizmus, majd a reformáció óta egyik, az aranykor-mítoszokból táplálkozó, de új szerkezetű és funkciójú eljárása és beállítódása a feltételezés, hogy valahol utat tévesztettünk, valamilyen őstévedéstől, ősbűntől „újra kell gombolnunk a mellényt”. Koronként megjelenik az érzés, hogy a jelen kultúrája silány, nem eredeti, csupán másolata valaminek, és feladatunk, hogy visszaállítsuk az eredeti állapotot. A visszaállítandó ideális állapot, legyen az a barbarizálódás előtti latin irodalmi aranykor vagy az őskeresztény vallási élmény és gyakorlat, annyiban történeti, hogy *egyszer* valóban megvalósult eszményként hivatkoznak rá, de időtlen és ahistorikus is, mert nem lehet meghaladni, továbbfejleszteni. Aki megközelítette, annak megszűnt a történelem, magát az időtlen, örökkévaló *eszményt*, az *aranykort* érintette meg.

XCIV.



A reformáció utáni, majd a modern klasszika-filológián iskolázódott, főként német gondolkodók számára a rekonstruálandó aranykor időhorizontja egyre régebbi korokba húzódik vissza, ennek következtében egyre kevésbé támaszkodhat terjedelmes szövegekből álló kánonokra. Vergilius már szóba sem kerülhet eszményként, a görög kultúrán belül fanyalgás fogadja a hellenizmus hosszú és termékeny évszázadait, hamarosan a klasszikus korszak is gyanúba kerül. Apollón helyett a mitológiában Dionüszosz, a filozófiában az attikaiak helyett a Szókratész előtti bölcsek gondolkodása lesz érdekes. Azoké, akik talán tudtak valamit, amit később, a hozzánk egyre inkább hasonló gondolkodók már nem. Nietzsche és Heidegger megnyilatkozásai és ezek hatása Hamvasra, ismertek. Nehezen lehet például az *élet* és a *lét* viszonyáról szóló fejtegetéseket úgy olvasni Hamvasnál, hogy ne jusson az ember eszébe a heideggeri *létfeledés* (*Seinsvergessenheit*) kifejezés. Kevés azonban az összehasonlítás tágabb régiók alkotóival, szerzőnk nemzedéktársaival. Constantin Noica gondolkodásában éppen az *élet* és *lét* fogalom-párjának használatakor találhatunk párhuzamokat Hamvas Bélával.[7] (Noica terminuspárja románul: *devenire/fiintă*,[8] a kései fő mű angol fordításában: *becoming/being*.)[9] Eszmetörténeti feladat annak feltárása, hogy milyen körülmények között maradt Noica marginalizált helyzetében is a szakfilozófia része és lett a román filozófiai elit következő nemzedékének atyamestere; miközben Hamvasra a magyar kultúrán belül lényegesen más szerep várt. Külön kutatásokat igényel annak a különbségnek a magyarázata is, ami a totalitárius ideológiákhoz kapcsolódó szinte minden más, korabeli tradicionalista gondolkodó és Hamvas ezzel ellenkező szellemi magatartása között áll fenn. Ez a különbség jelentős volt szellemi tájékozódásukra nézve is; míg román nemzedéktársai a negyvenes évek Németországának hivatalos filozófiai életével álltak kapcsolatban, Hamvas legkedveltebb kortárs német szerzője az ekkoriban belső emigrációban élő Karl Jaspers volt.[10]

az axiális kor

Az irodalomban ismertek ugyan a Hamvas és Jaspers közötti párhuzamok, főként Hamvas részletes, elemző méltatása a német filozófusról,[11] a jaspersi axiális kor és Hamvas hagyományfelfogása némely vonásának párhuzamai

azonban nem kaptak kellő hangsúlyt az eddigi elemzésekben.**[12]** Jaspers csak 1949-ben megjelent történetfilozófiai szintézisében fogalmazza meg az axiális korról szóló gondolatait,**[13]** Hamvas pedig már korábban elindul a hagyomány keresésének és értelmezésének útján.**[14]** Nem hatást keresek tehát egybecsengő gondolataik összehasonlításakor, hanem szellemi párhuzamot, amelynek oka a kettejük által elemzett tárgy belső sajátosságaiban rejlik. Jaspers megfogalmazása szerint a Krisztus előtti 8. és 2. század között, de különösen a korszak közepén, az ötszázas években egymástól függetlenül, de párhuzamosan, Kínában, Indiában és Nyugaton létrejött az emberi kultúra alapszerkezete.

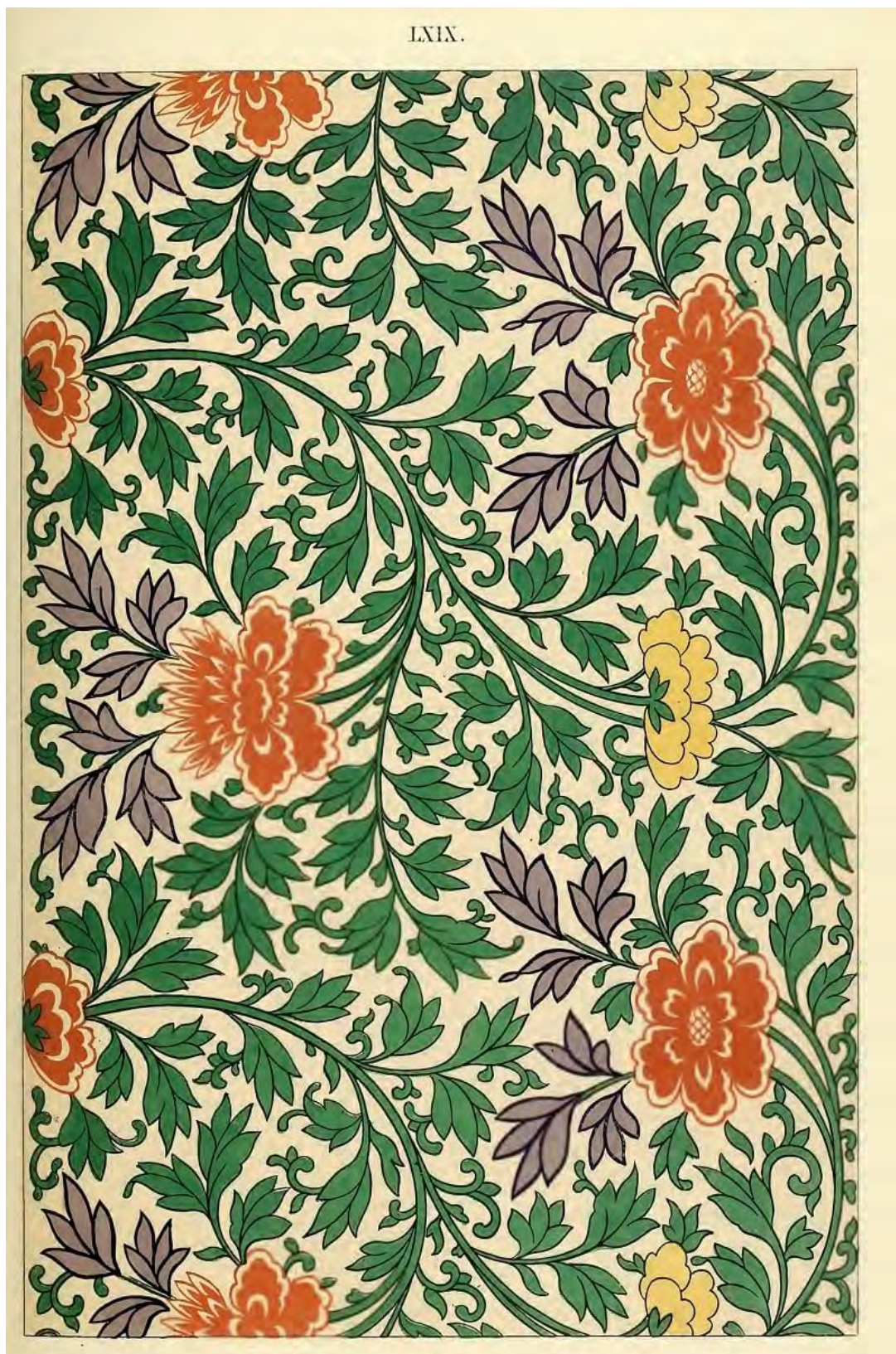


A huszadik századra azután, amikor az addig elszigetelt kultúrák végképp jelenvalókká váltak egymás számára, bebizonyosodott a gyakorlatban is, hogy az axiális korban különböző helyeken létrejött szellemi termékek valóban az egységesülő emberiség közös értékei felé mutattak, azt alapozták meg. Az egyes fontos művek felsorolásában, tartalmuk végső egységének hangsúlyozásában Hamvas és Jaspers között messzemenő párhuzamok mutathatók ki. Hasonló az emberiség közös értékeire hivatkozás, még az a későbbi posztkolonialista szemléletet megelőlegező hangvétel is, amellyel az Európán kívüli világból származó művek egyenrangúságát hangsúlyozzák, azok komolyan vételét szorgalmazzák. A korszak meghatározásából eredő problémák is hasonlóak: mindkettejük egyik nagy kérdése, hogy miként kezelhető a keresztény hagyomány annak tudatában, hogy létrejött és szent szövegeinek, magának az újszövetségi Szentírásnak a lejegyzése kívül esik a kivételes koron, amikor (szerintük) meg kellene íródniuk a legfontosabb könyveknek.**[15]** Amíg azonban Jaspers axiális kora új, az emberiség egyesülését előkészítő világtörténelmi folyamat *alapító* szakasza, Hamvasnál ugyanez a korszak mély *válság*ot jelez, amelynek művei visszautalnak a válság előtti korszak őshagyományára, s ez számunkra már csak ezen a töredékes módon hozzáférhető, gyakorlat helyett írásként, *élet* helyett *irodalom*ként. Hamvas inkább az előzményeket, Jaspers a következményeket hangsúlyozza fordulópont-elemzésében, itt viszont azt vizsgálom,

hogyan e körülményektől függetlenül, pusztán a mindkét gondolkodó által fontosnak tartott szövegek szerkezetére támaszkodva megragadható-e valami közös sajátosság, amelyet mindketten, sok más szerzővel együtt, saját gondolkodásuk szerint értelmezve, funkcióval ellátva fedeztek föl, egymástól lényegében függetlenül.

Hamvas Béla szent könyvei és Karl Jaspers axiális szerzői Jan Assmann kulturális emlékezet-fogalmának tükrében

A jelenség értelmezésében segítségünkre lehet Jan Assmann elmélete a kulturális emlékezetéről, amely éppen a hagyományozódás fogalmának, az írásbeliséghez és a szóbeliséghez való viszonyának a feltárását tűzi ki céljául úgy, hogy tétje végső soron a közösségi identitás megalkotásának és fönntartásának megragadása. **[16]** Művének alcímében ugyan – *Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* – politikai identitásról beszél; az állam, a vallás, a történelem és a tudomány feltalálásának a kötetet záró esettanulmányaival a szerző sorra veszi mindazt, amire alapozva egyáltalán kollektív identitásról beszélhetünk, ugyanakkor alapját képezi annak, ahogyan a világról azóta gondolkodunk. Assmann példaanyagában egyiptológus szaktudására támaszkodik, és főként a nyugati gondolkodás geneziséét akarja rekonstruálni, így hiányzik nála az Európán túli kultúrák komolyan vételére felszólító hangsúly, ami Jaspersnél és Hamvas néhány szövegében megjelenik, ám éppen a bennünket érdeklő művelődéstörténeti folyamatokból levonható általános következtetések megfogalmazásakor Assmann is használ távol-keleti párhuzamokat annak a megerősítésére, hogy a kulturális emlékezet egyetemes szabályait, és nem pusztán ennek sajátos nyugati módozatait tárta föl.



A kánon fogalmának körbejárása során lényegében ugyanazokat a jelenségeket érinti, amelyeket Jaspers az axiális korban született, az emberiség közös kultúráját megalapozó műveknek, Hamvas pedig az időtlen őskori hagyománynak mégiscsak

meghatározott, Jaspers axiális korával egybeeső korszakban végbement, jobb híján írásban történő átmentésének tekint, vagyis a legrégebbi, számunkra még elérhető megjelenítése ennek a hagyománynak. Assmann kulcsszavai a *rituális* és *textuális* koherencia.[17] A váltásban, az utóbbi dominanciájában látja a kulturális emlékezet új történelmi formájának kialakulását, amely egyenesen vezet a szóbeliség mintájára hömpölygő, egybefolyó, idővel megváltozó, éles kontúrokkal nem rendelkező *hagyományáram* egyes szövegeinek kiemeléséhez, kanonizálásához, ezek zárt egységkénti kezeléséhez, szövegazonosságuk megőrzéséhez és végül a kánon *megszentelődéséhez*. [18] A kanonizált szövegek köré szerveződő politikai és vallási közösségek az identitás új, eddig nem létező típusaként jelennek meg, jóllehet tisztában vannak azzal, hogy közösségük előzményei léteztek már a dominánsan rituális koherencia korában, és ezt büszkén hangsúlyozzák. Például az *Ószövetség* közösségét a kőtáblák, még inkább a *Tóra* szövege alapítja és tartja össze, ők mégis *Ábrahám fiainak* nevezik magukat, és attól a pillanattól számítják közösségüket, amikortól ősatyjuk fölismerte az igaz Istent és *helyesen gyakorolta* az őt megillető kultuszt anélkül, hogy ennek mibenlétét írásban vagy akár csak szavakban is szükségesnek látta meghatározni. A közös *ortopraxis*, helyes (kultikus) gyakorlat mint a közösséget meghatározó elv logikailag és időben is megelőzi a rítust magyarázó *szent szöveget*, és a köré szerveződő új típusú közösséget.

a szöveg legitimációja

A hagyományáramból kilépni szándékozó vagy a későbbi nemzedékek által kiemelt szövegek ambivalensen kapcsolódnak a megfogalmazásuk idején még nagymértékben

orális, a rituális koherenciával összetartott és fenntartott műveltséganyaghoz, amelynek későbbi korokban a kánonjául szolgálnak. Az irodalmi hagyományban szerzőkül megnevezett személyek mai szemmel szerénynek tűnő bizonykodásai, hogy ők nem mondanak, tanítanak semmi újat, csak az ősök hagyományát, éppúgy a szöveg legitimációját segíti, mint a tanú esküje, hogy semmit sem toldott hozzá a hallott, látott eseményekhez. A kanonizáló viszonyát a kanonizálás előtti hagyományhoz szükségképpen kettős időszemlélet jellemzi. Az író látja saját kora és tevékenysége időbeliségét, tapasztalja, hogy amit rögzít, azt másképpen is

rögzíthetné, esetleg közvetlenül tapasztalja, hogy konkurens írástudók másképpen írják le ugyanazt. Kétségei lehetnek olvasóközönsége szándékairól, a majdani korok olvasatairól, sőt bizonytalan a szöveg fennmaradásában is. Ezzel szemben a rögzítendő hagyomány ön-azonosnak és változatlanak, időn kívülinek tűnik számára. Igen gyakori az a fajta önértelmezés, amely szerint bizonyos szövegeket – legyenek azok imák, szertartási szövegek, történetírói munkák vagy hősköltemények – azért kell leírni, mert a közösségi emlékezet hanyatlása miatt elhomályosult az értelmük, és vita támadt az egyes változatokról.

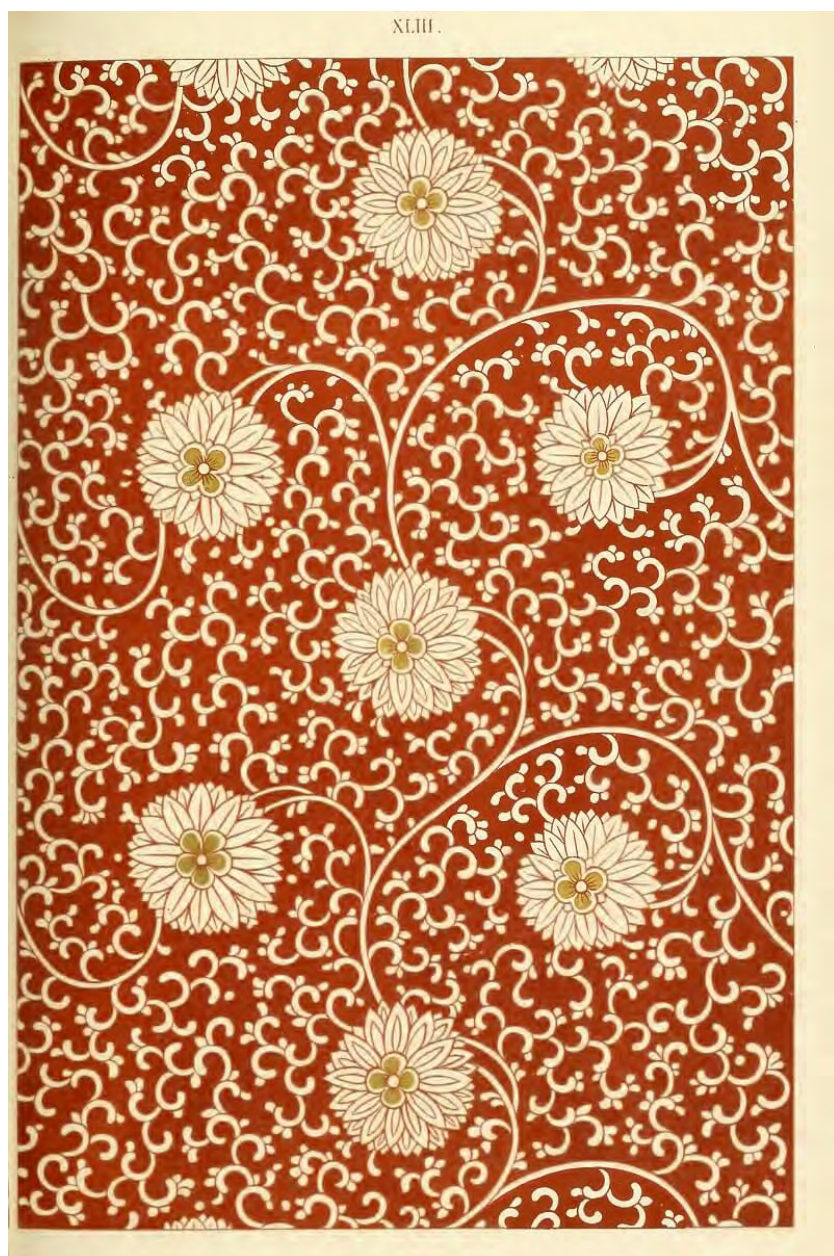


Ez az ambivalens viszony az íráshoz a filozófiában a legismertebben és legkarakteresebben Platónnál jelenik meg. Assmann munkája is sokat köszönhet Havelock és mások kommunikációtörténeti iskolát teremtő Platón-elemzéseinek,^[19] és Hamvas Béla ide vágó gondolatait szintén Platónt értelmező írásaiban fogalmazta meg a legkerekebben. *Az írás platonizmusa* című rövid munkájában az írásbeliséget egyértelműen (régóta) hanyatló korunk bomlástermékeként állítja be, amelynek éppen a mindig leszűkítő, elszegényítő *kanonizálás* a fő bűne.^[20] Az egyetlen mentség, ha éppen a hanyatló kor kikényszerítette körülmények között, az autentikus lét, az aranykori őshagyomány felejtése ellen használjuk föl az írást Platón módjára, aki otthonosan mozog a szóbeliség rituális koherenciájú világában éppúgy, mint a szövegek modern összefüggései között, ám egyértelműen az előző mellett kötelezi el magát. Hamvas szerint Platón azzal is tisztában van, hogy a kulturális emlékezet archaikus szerkezetére vonatkozó preferenciái a *politikai közösség archaikus* felfogását is implicálják, amint ez a korabeli Platón-fordítás apropóján írott tanulmányának már a címéből is kitűnik.^[21] Görögség-értelmezésében, a *Hexakümion*ban áll előttünk talán legvilágosabban Hamvas őshagyománnyal kapcsolatos időfelfogásának ambivalenciája^{[22] [23]}. Hamvas szóhasználata szerint az örökkévalóságként értett léthez vertikálisan, a múltó időből kilépve lehet eljutni. A görögök még képesek voltak az idő egyszerre vertikális és horizontális szemléletére, mi, modern emberek azonban ezt a képességünket mégiscsak a múltó idő konkrét

időpontjaiban, történelmünk megragadható korszakaiban veszítettük el, így visszaszerzésének valójában kettős módozata van. Néhány évvel később már általánosan, az őshagyományról szóló koncepciójába illesztve, immár görögség-értelmezésétől függetlenül jelenik meg írásaiban az írásbeli kultúra hasonlóan ambivalens magyarázata.**[24]**

Hamvas Béla mint szent szövegek kanonizálója: Konfuciusz esete

Az egyén mint megismételhetetlen személy számára mindig nyitva áll, hogy vertikálisan – egyfajta megtérésen keresztül – jusson el a lét tapasztalatáig, míg a hanyatló kor írásbeliségét terjedelmes írott életműben bíráló és könyvtárosként őrző, rendszerező szerző mégis kénytelen némileg horizontálisan, meghatározott történelmi korban, és csak ott keletkező konkrét szövegeken keresztül eljutni az aranykorig, és szándékai szerint nyilván másokat is segíteni írásaival az aranykori őshagyomány megtalálásában és jelenvalóvá tételében. Az íratlan őshagyomány felmutatására törekedve Hamvas rengeteg írott szöveget hoz létre, még a képi gondolkodás elsőbbségét az írásbeliséggel szemben is csak írásműben tudja kifejezni, egyetlen képi illusztráció nélkül.



Erre természetesen azt felelné Hamvas, hogy a látszólagos ellentmondás korunk, az ő terminusával az *apokalipszis* természetéből fakad; Platón módjára neki is újra meg kell kísérelnie szóba önteni a szótlan őshagyományt. A helyzet Lao-ce (Laozi) óta lényegében ugyanaz: már rajta is élcélődtek, amiért a szó nélküli tanításról szóló elméletét csupán ötezer írásjegy terjedelmű értekezésben tudta kifejezni, holott a hiba nem benne, hanem csekély értelmű hallgatóságában volt.^[25] Hamvas az általa mindig ellenszenvvel illetett kanonizálás folyamatát valójában maga is folytatja, sőt az *Anthologia Humanában* és *Az ősök nagy csarnokában* soha nem látott mértékben kiterjeszti: arra vállalkozik, hogy az emberiség kultúrájának összes, az őskori

hagyományt töredékeiben megőrzött „szent szövegét” egyetlen gyűjteménybe foglalja és értelmezze. Ebből egy példán, Konfuciusz művének fordításán és kommentárján keresztül vizsgálom meg, hogy miként működik ez a gyakorlatban.

szimbolikus cselekedetek

A Lun-jü (Lunyu), Konfuciusz beszélgetései és mondásai iskolapélda a szöveg, szóbeliség és írásbeliség viszonyára az assmanni értelemben vett kanonizálás

folyamatának kezdetén. Kung mester írt ugyan,[26] de nem ezeket tartjuk a filozófiai műveinek, elitképző iskolát vezetett, de nem az abban oktatott tárgyakat – szertartástan, zene, írás, íjászat, kocsihajtás és a csillagászatból el nem különülő matematika; amelyek közül az első háromra, az úgynevezett „téli tantárgyakra” helyezte a hangsúlyt – tekintjük a szó szűkebb értelmében vett tanításának. Amit a kínai és a nyugati utókor konfuciánus iratoknak tart, azt nem ő írta, hanem a tanítványok kései nemzedékei jegyezték föl az utolsó személyes emlékekkel rendelkező közvetlen tanítványok halála után. Kritikájának tárgyát többnyire nem más filozófusok eszméi adják, hanem a társadalmi, hatalmi gyakorlatban különösebb elméleti reflexió nélkül meglépett, többnyire *szimbolikus cselekedetek*. Nemzetségi rituálén nyolc sorba állított, bronzbaltával hadonászó, kosztümös táncosok (*Lunyu* III. 1), a *Jung (Yung) ének* című zenedarab (*Shijing* 282) elmuzsikáltatása (*Lunyu* III. 2). Mindkettővel az a baj, hogy eredetileg a császár udvari reprezentációjának elemei, amelyeket a mester korában, a Csou (Zhou)-dinasztia hatalmának szimbolikussá válásával párhuzamosan egyes arisztokrata családok kisajátítottak. A mester válasza ilyen esetekben a megfelelő szertartási szöveg felidézése a *Dalok Könyvéből*, megmutatva, hogy helytelenül elvégzett szertartásról van szó, aminek az Égalattiban előbb-utóbb meglesz a kellemetlen következménye.[27]

Nem véletlen, hogy a konfucianizmus az egyetlen kínai filozófiai iskola, amelynek követőit nem az alapító mester után vagy a legjellemzőbb terminus, kutatási téma alapján nevezték el, hanem egyszerűen *zsü(ru)*-nak, szertartásmesternek, rituális szakértőnek mondják őket. Szokás ezt nyugati nyelvekre, az eredeti kontextus némi félreértésével *írástudónak* fordítani.[28] A korai konfuciánusok azonban nem annyira szent *szövegeket* értelmeztek, hanem helyes rituális *praxisokat* próbáltak

megállapítani, amelyben a szövegeknek csupán segéd szerepük lehet. A legitim állapotok visszaállításának általános módja a nevek javítása *cseng ming (zheng ming)*, [29] amelynek a nemesb emberek [30] (*kiün-ce, junzi*) általi végrehajtása után minden méltóságnév újra azt a funkciót takarja majd, amit egykor jelentett a Csou (Zhou)-udvarban. Ezzel érjük el, hogy a szertartások (*li*) újra működjenek a rituális zenemű (*jo, yo*) által, a törvények írásba foglalása nélkül is összetartott országban, elkerülve a káoszt (*luan*). [31]



Hamvas Béla Konfuciusz-értelmezése az akkori európai, elsősorban német sinológia eredményeire épít. Fordítása[32] tehát a *Lunyun*ek a könyvtárában is meglévő, akkor mérvadó német nyelvű kiadásán alapul.[33] Hamvas többnyire átveszi a német kiadásban az egyes beszélgetések fölött címszerűen feltüntetett témamegjelöléseket, és kis változtatásokkal követi a kínai nevek és fogalmak átírási módját is. A kötet címlapjának illusztrációja, Konfuciusz portréja is a német kiadás alapján készült. A szöveget azonban Hamvas erősen megválogatja: elhagyja a fejezetek és azon belül az egyes beszélgetések szokásos számozását és a német kiadás összes magyarázó jegyzetét, valamint a fő szöveg jó harmadát. (A *Lunyu* 20 fejezete között olyan is akad, amelyből egyetlen mondat sem került be Hamvas fordításába.) Többnyire egész beszélgetéseket töröl, de arra is van példa, hogy a beszélgetés szövegéből hagy el több mondatot. Ez a szövegválogatás maga is egyfajta értelmezés: nyilván a számára fontos témákat hagyta meg, a neki érdekteleneket törölte; később az *Anthologia humana* szemelvényeibe pedig csupán a legfontosabbakat válogatta be.

a civilizált kínai világ törvénye

A nevek kijavításának programja
megőrzi központi szerepét az
Anthologia humana szemelvényeiben
is, ám lebeg, nincsen megragadható
kötődése sem az írásbeli, sem a

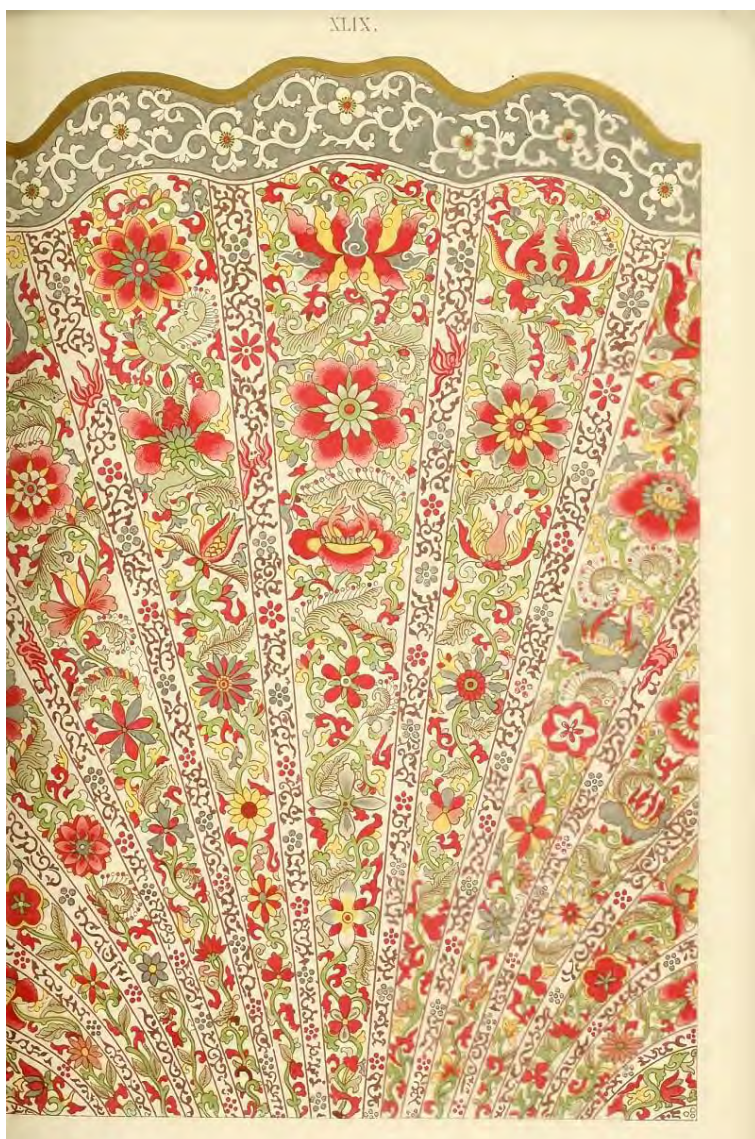
rituális, sem a hatalmi szférához, megmarad egyfajta általános erkölcsi jó tanácsnak az egyenes viselkedésről. A legérdekesebb a *li* és a *luan* terminusok átértelmezése.

Utóbbi ugyan nem szerepel Hamvasnál külön terminusként, a szövegösszefüggésből és különösen az általa kiadott válogatás megfelelő szöveghelyeiből azonban egyértelműen kikövetkeztethető, hogy erről a kifejezésről van szó. A *li*, a *szertartásosság* elve eredetileg a pontosan végrehajtott áldozatokat, rituálékat jelentette, Kung mester már az udvari protokoll, és általában az emberi viselkedés megfelelő formáira is használja. A kozmikus eredetű kifejezéssel, az égi csillaghálót, majd az azt leképező cselekvést jelentő írásjeggyel asszociálják a régi kínaiak. Kung mesternél a terminus az emberi világ, mégpedig szigorúan a civilizált kínai világ törvénye, amellyel a barbárok nem rendelkezhetnek, hiszen éppen ezért barbárok. Európai műveltségű ember számára úgy lehetne érzékeltetni jelentéstartalmát, ha egy pillanatra eljátszanánk azzal, hogy *nomos*znak fordítjuk, tudván persze, hogy a görög szóban éppen a vallásos rituáléra vonatkozás nincsen benne. Vagy más szavakkal, visszakínaiasítva a terminusokat, a későbbi konfuciánusok szellemében azt lehetne mondani, hogy a *li* a társadalom *tao(dao)*-ja.[34] Hamvas interpretációjában ez a terminus kozmikus törvényként, nagyjából a görög *logosz* értelmében jelenik meg. Ezt képviseli Hamvas szerint Kung mester, visszatartva az Égalattit a szintén nem konfuciuszi politikai értelmében vett, inkább a *kozmosz*sal szembeállított görög *káosz* mintájára használt *luan*tól. Az időtlen, íratlan őshagyományt Kung mester Hamvas Béla magyarázata szerint úgy képviseli szavak nélkül, csupán a helyes praxis felmutatásával, hogy közben azért maga is régi, *szent szövegekben*, nem pedig az *ortopraxis* töredékesen fönmaradt *cselekvési hagyományában* bukkan rá.[35] Egyáltalán nem közömbös Hamvas számára Kung mester feltételezett életideje sem, amelynek az emberi kultúra kitüntetett korszakára kell esnie, hogy kortársai lehessenek „Lao-ce, Buddha, az utolsó Zarathusztra, Hérakleitosz és Püthagorasz”, akik egymástól függetlenül érzékelik az emberi történet legnagyobb megrázkódtatásának kezdetét.[36]

*

Sajátosan kanonizált, így némileg uniformizált és hellenizált Kung-cét kapunk tehát Hamvas sajátos őshagyomány-kanonizáló programjának végső eredményeként. Nem csoda: Hamvas korának gyermeke, a negyvenes évek elején kialakított Konfuciusz-értelmezése jól beleillik abba a vonulatba, amely a szövegszerűen is mind jobban

megismert klasszikus kínai bölcseletet ki akarván szabadítani a hegeli filozófiatörténet filozófiai *elő-korának* sémájából, a görög–kínai párhuzamokat hangsúlyozta, vagy éppen ilyeneket kreált.**[37]** Mindemellett a végkimenetel valószínűleg a vállalkozás szerkezetébe kódolt alapvető ellentmondásból is előre kiszámítható lett volna: írásban kanonizálni a kánonellenes íratlan hagyományt valószínűleg lehetetlen, a hagyomány őseredeti egységét előfeltételezni pedig azzal járhat, hogy a kutató ezt az egységet egyre inkább képes lesz bármilyen anyagon bebizonyítani.**[38]** A vállalkozás erénye nyilván nem ebben rejlik, hanem a rituálisról a textuális koherenciára váltás messze ható, a közösségi identitást is érintő jelentőségének korai megsejtésében. Habár Hamvas jelentősége jóval szerényebb, mint amit a körülötte kibontakozott kultusz sugallni szeretne, ez a szerep sem lebecsülendő az európai művelődés történetében, és minden ellentmondásosságával együtt legalább valóban az övé.



A szerző az MTA BTK Filozófiai Intézet és a Nyíregyházi Egyetem munkatársa.

Tanulmányom az Eperjesi Egyetemen 2017. március 23-án *A Tarca-parti Athén a magyar irodalomban és kultúrában* című konferencia keretében tartott előadás szerkesztett változata. A témáról először Egerben, 2014. október 16-án tartottam előadást *Autentikus hagyomány, tengelyidő, hagyományáram* címmel az *Esztétikum és etikum Hamvas Béla életművében* című konferencián. Ezúton köszönöm mindkét konferencia szervezőinek és résztvevőinek a megszólalási lehetőséget és a szakmai eszmecserét, amellyel lehetővé tették a téma továbbgondolását és a tanulmány megírását.

[1] Ennek máig legkiemelkedőbb munkája Darabos Pál monográfiája, legutóbbi kiadását lásd: Darabos Pál: *Hamvas Béla. Egy életmű fizionómiája*. I–III. kötet. Budapest: Hamvas Intézet, 2002.

[2] Hamvas Béla karikatúrájával illusztrálva lásd: Bödőcs Tibor: *Aléb Savmah: A szalonnáról (még egyszer)*. *Hévíz*, 23. évf. 2015/4 – 5. sz. 339–341.

[3] Hamvas Béla helyéről az európai filozófia történetének vonulatain belül átfogó képet nyújt: Thiel Katalin: *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2002. (*Carmen Saeculare*, XVI).

[4] Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck, 1992; angol változatát lásd: Jan Assmann: *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2011. Magyar változatát lásd: Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 1999.

[5] Hamvas Béla a *Lun jü (Lunyu)* szövegének bő felét saját, németből készült fordításában és értelmező bevezetésével 1943-ban adta ki; lásd: Kungfutse: *Lun Yü. Kung mester beszélgetései*. Fordította és bevezetéssel ellátta Hamvas Béla. Budapest: Bibliotheca, 1943. A rendelkezésére álló német kiadás: Kungfutse: *Gespräche (Lun Yü)*. Fordította Richard Wilhelm. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1921. Hamvas Béla fordítása volt a mű első, magyarul hozzáférhető változata. Modern kiadását lásd: Hamvas Béla: *Konfu-ce: Lun-jü*. In: Uő: *Az ősök nagy csarnoka II. Kína-Tibet-Japán*. Szentendre, Medio, 2003. 9–29. Ebből egy néhány oldalas válogatás bekerült az

Anthologia humana gyűjteményébe is, lásd: Hamvas Béla (összeállította és bevezette); Kemény Katalin (átdolgozta és sajtó alá rendezte): *Kung mester beszélgetései*. In: Uő: *Anthologia humana. Ötezer év bölcsessége*. 5. átdolgozott kiadás. Szombathely, Életünk Könyvek, 1990. 32–34. Teljes magyar fordítása kínaiból: Tókei Ferenc (fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta): *Beszélgetések és mondások*. In: *Kínai filozófia. Ókor*. Budapest, Akadémiai, 1986. 3. kiadás. I. kötet, 53–174.

A továbbiakban a kínai neveket és terminusokat előbb az úgynevezett népszerű magyar átírásban használom, majd, amennyiben az eltérő, megadom a hivatalos kínai *pinyin* átírást, amely a nemzetközi és a magyar sinológiában is egyre inkább mérvadónak számít. A kínai filozófia terminusainak értelmezésében és kínai írásjegyeik megkeresésében jól használható a kínai filozófia új magyar történetének *Fogalomtára*: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 2013. 495–550.

[6] A *Lun-jü* teljes szövegének kétnyelvű kiadása új magyar fordítással: Öri Sándor: *Konfuciusz bölcseselei. Lun jü*. Budapest: Golden Goose, 2012. A kötetről és a mű fordításának problémáiról szóló alapos recenziót lásd: Takó Ferenc: Mit jelent a fordítás? *Magyar Filozófiai Szemle*, 57. évf. 2013/1, 182–191.

[7] Hamvas Béla gondolkodásának párhuzamát román nemzedéktársaival, közöttük Constantin Noicával fölveti: Szakolczai Árpád: Az axiális kor avagy a globalizáció új megvilágításban. *Szociológiai Szemle*, 14. évf. 2004/1, 36–65.

[8] Lásd: Constantin Noica: *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*. București: Humanitas, 1998.

[9] Lásd: Constantin Noica: *Becoming within Being*. Fordította Alistair Ian Blyth. Milwaukee/WI: Marquette University Press, 2009 (*Marquette Studies in Philosophy*, 61). Noica gondolkodásából a magyar olvasó a következő kötetek révén kaphat ízelítőt: Constantin Noica: *De Caelo. Próbálkozás a megismerés és az egyén körül*. Fordította és a bevezető tanulmányt írta Papp László. Nagyvárad, Familia, 1996; Uő: *Mathesis vagy az egyszerű örömök*. Fordította Fazekas István, Papp László; a bevezető tanulmányt írta Papp László. Nagyvárad, Familia, 1996.

[10] Hamvasnak kora magyar és nemzetközi filozófiai életéhez, ezen belül Jaspershez fűződő viszonya nincs Darabos Pál hatalmas monográfiájának fókuszában. A most tárgyalt korszakra vonatkozó kötetet lásd: Darabos Pál: *Hamvas Béla. Egy életmű fiziognómiája. II. kötet: A lényegkereső (1926–1948)*. Budapest: Hamvas Intézet, 2002. A magyar filozófiai élettel való kapcsolatáról a bennünket érdeklő korszakban átfogó képet ad Lengyel András, annak a sajátos *önkéntes kívülről* pozíciónak a rekonstruálásával együtt, amely lehetővé tette Hamvas Bélának, hogy a harmincas és a negyvenes években a szakfilozófiát elutasítva, ám mégis a filozófiai intézményrendszeren belül fejtsse ki nézeteit. Lásd: Lengyel András: „... szólj, Szokratész, van értelme még?” *Forrás*, 37. évf. 2005/10, 87–100.

[11] Az először 1941-ben megjelent tanulmány újabb kiadását lásd: Hamvas Béla: *Szellem és egzisztencia (Karl Jaspers filozófiája)*. In: Uő: *Szellem és egzisztencia*. Pécs: Pannónia Könyvek, 1988. 27–84.

[12] Az axiális kor jaspersi eszméjének utóéletét összefoglalja, és Hamvas munkásságával párhuzamba állítja: Szakolczai Árpád: Az axiális kor avagy a globalizáció új megvilágításban. *Szociológiai Szemle*, 14. évf. 2004/1, 36–65. Szakolczai az axiális korról szóló kortárs nemzetközi diskurzusba is bekapcsolta Hamvas Bélát, lásd: Szakolczai, Árpád: Between Tradition and Christianity. The Axial Age in the Perspective of Béla Hamvas. In: Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Björn Wittrock (szerk.) *Axial Civilisations and World History*. Boston–Leiden: Brill, 2005. 107–121.

[13] Jaspers a háború alatt, és az azt követő években dolgozta ki az axiális korról szóló elméletét, lásd: Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper, 1949; angol változatát lásd: Karl Jaspers: *The Origin and Goal of History*. Fordította Michael Bullock. New Haven/CT: Yale University Press, 1953. A magyar olvasó számára a kérdés rövid áttekintését nyújtja a következő szemelvénykötet: Karl Jaspers: *Mi az ember: Filozófiai gondolkodás mindenkinek*. Válogatta és bevezető kommentárokkal ellátta Hans Saner. Budapest, Katalizátor, 2008. 249–257. Jaspers 1953-ban megjelent önéletrajzában külön fejezetben tér ki arra, hogy hogyan jutott el a világtörténelem filozófiájának a filozófia világtörténetével összekapcsolt gondolatáig, melynek középpontjában az axiális kor áll (ugyan ezt a kifejezést az önéletrajzban nem használja). Számunkra különösen érdekes, hogy filozófiájának új témáját összekapcsolja a harmincas évek végén megismert kínai filozófia hatásával. Lásd: Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. München: Piper, 1977; angol változatban: Karl Jaspers: *Philosophical Autobiography*. Fordította Paul Arthur Schilpp – Ludwig B. Lefebre. In: Paul Arthur Schilpp (szerk.): *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor Publishing Company, 1957, 3–94. Magyarul lásd: Karl Jaspers: *Filozófiai önéletrajz*. Fordította Bendl Júlia. Budapest, Osiris, 1998. 128–131.

- [14] Thiel Katalin rekonstrukciója szerint a harmincas évek legvégén, a negyvenes évek legelején, az 1937-ben megjelent válság-esszéit követően történik meg a fordulat. Lásd: Thiel Katalin: *Maszkjáték ...* 23. skk.; Hamvas Béla: *A világválság*. Budapest, Magvető, 1983.
- [15] Hamvas Béla értelmezői közül többen hangsúlyozzák az életműnek a keresztény gondolkodással összefüggő vonásait, így a 12. jegyzetben idézett két írásában Szokolczai Árpád is. Jómagam az életmű egészében legalábbis problematikusnak látom a kereszténységhez való viszonyt.
- [16] Assmann maga is részt vesz az axiális korról szóló kortárs eszmecsereben. Világosan kifejti a párhuzamokat és az eltéréseket Jaspers és tanítványainak eszméi és saját elmélete között. Lásd: Jan Assmann: *Axial „Breakthroughs” and Semantic „Relocations” in Ancient Egypt and Israel*. In: Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Björn Wittrock (szerk.) *Axial Civilisations and World History*. Boston-Leiden: Brill, 2005. 133–156; Jan Assmann: *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*. In: Robert N. Bellah, Hans Joas: *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge/MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. 366–407.
- [17] Jan Assmann: *A kulturális emlékezet ...* 87–102.
- [18] Jan Assmann: *A kulturális emlékezet...* 91–93; 93–96; 103–126.
- [19] Eric A. Havelock: *Preface to Plato*. Cambridge/MA, Harvard University Press, 1963.
- [20] Hamvas Béla: *Az írás platonizmusa*. In: Uő: *A láthatatlan történet (1943). Sziget (esszék) (1935–1936)*. Szentendre, Medio, 2001. 281–294.
- [21] Hamvas Béla: *Az archaikus közösség. A teljes magyar Platón megjelenése alkalmából*. In: Uő: *Közös életrend*. Budapest, FSZEK, 1988. 157–169.
- [22] Hamvas Béla: *A babérligetkönyv. Esszék (1932–1945). Hexakümon. Nagy illúziók alkonyán (1937)*. Szombathely: Életünk Könyvek, 1993. 327–333.
- [23] Thiel Katalin: *Maszkjáték...* 99–100.
- [24] Hamvas Béla: *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*. Budapest, Magvető, 1988. 63–64; 70.
- [25] Po Csü-jinek (Bo Juyi), a Tang-kor klasszikus költőjének (772–846) *Lao-ce olvasása* közben című négysorosos tette szállóigévé a *szó nélküli* tanítását *leíró* Lao-ce paradoxonját: „Beszélőnél többet ér a bölcs, aki hallgatag...” / Lao mestertől veszem én e jeles idézetet. / Ha őbenne volt elég hallgatag-mély bölcsesség, / hogy lehet az, hogy könyvet írt, benne ötezer jelet?” Csongor Barnabás nyersfordítása alapján fordította Weöres Sándor.
- [26] A kínai hagyomány neki tulajdonítja a szülőföldje, Lu fejedelemség *Tavaszkor és őszkor* (=évkönyvek) című krónikájának megírását a Keleti Csou (Zhou)-kor kezdetétől a mester haláláig, valamint a *Dalok Könyve* (*Si king, Shijing*) gyűjteményének összeállítását a korában ismert szertartási énekekből, valójában kora szertartási énekeinek a kanonizálását. E szövegek szerzőségét ma már aligha tulajdonítja bárki is Kung mesternek, de jellemző, hogy a hagyomány milyen típusú írásba foglalását tulajdonították neki a régiségben.
- [27] „A segédkezők a fejedelmek, s az Ég Fia méltóságos” – hogyan énekelhették ezt a ’három család’ csarnokában?” (*Lunyu* III. 2); Tőkei Ferenc: *Beszélgetések és mondások...* 61. Konfuciusz itt egyértelműen arra mutat, hogy ezt a királyi szertartási himnuszt, amelynek még a szövege is utal a császár jelenlétére, egyetlen alattvalónak sincs joga magánjellegű családi eseményen előadatnia, legyen egyébként bármilyen magas rangú.
- [28] A *zsu(ru)* terminus régebbi a konfucianizmusnál, eredetileg azt az értelmiségi szakértő réteget jelentette, amely egyaránt járatos a szertartások gyakorlatának és az írásban megőrzött szövegének hagyományozásában, mintegy a *rituális és textuális koherencia határán* áll, átmenet az orális kultúrák *hivatásos emlékezőinek* és az írásos kultúrák *írástudóinak* a funkciói között. Az értelmezést bonyolítja, hogy a szóban forgó társadalmi csoport része a *ső (shi)* terminussal jelölt értelmiségi rétegnek, aminek szintén *írástudó* a szokásos fordítása. Jellemző, hogy Vu Csing-ce (Wu Jingzi, 1701–1754) regényének magyar kiadásában hosszasan kellett magyarázni a cím fordítását, amely az eredetiben a *ru (zsu)* terminust tartalmazta: *Rulinwaishi, A zsu(ru)-k ligetének nem hivatalos története*. Mint a nyugati nyelveken általában, a szereplők megnevezése végül *írástudó* lett, az eredetileg a történetírás egyik műfajára ironikusan utaló műfajmegjelölés magyar nyelvű érzékeltetéséről pedig lemondtak, ám a fordítási nehézségek okát elmagyarázzák az előszóban; lásd: Vu Csing-ce. *Írástudók*. Fordította és utószót írta Polonyi Péter; a jegyzeteket összeállította Ecsedy Ildikó. Budapest, Európa, 1966.

[29] A terminus részletes értelmezését lásd: Várnai András: „Egyenes nevek” (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben. *Magyar Filozófiai Szemle*, 55. évf. 2011/2, 9–31.

[30] Őri Sándor fordítása szerint.

[31] Ugyanez a terminus Kuroszava Akira kései nagy munkájának címéből vált közismertté, persze japán kiejtéssel: *Ran*. A japán filmrendező ragaszkodott hozzá, hogy a külföldi forgalmazásban a plakátokon és a filmelőzetesekben szerepeljen a film címe a japán kifejezés latin betűs átírásában is, és az eredeti *kanjival* is, lényegében lefordíthatatlan, erős kulturális kötöttségű terminusnak ítélve a kifejezést.

[32] Első kiadása: Kungfutse: *Lun Yü. Kung mester beszélgetései*. Fordította és bevezetéssel ellátta Hamvas Béla. Budapest: Bibliotheca, 1943.

[33] Kungfutse: *Gespräche (Lun Yü)*. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1921.

[34] Sziün-ce (Xunzi) az emberi természet rossz voltára vonatkozó tanításából következik majd, hogy az erkölcsi értelemben vett jó mesterséges, társadalmi természetű, és a *li* gyakorlása révén felgyülemlett, tanult megkülönböztető képességen alapul. A terminushasználat korántsem olyan egyértelmű az eredeti szövegekben, ahogyan a rövid, szükségképpen egyszerűsítő áttekintés alapján tűnik. Konfuciusznál például a *tao (dao)* is gyakran előfordul a társadalom rendjének, törvényének értelmében. A *li* terminus értelmezésének középponti szerepére az is rávilágít, hogy Őri Sándor fordítása éppen e kifejezés megfelelőjeként használja a *tradíció* szót.

[35] A *Lun-jü* tanúsága szerint Konfuciusz gondolkodása nem irányult ilyen egyoldalúan a szent könyvekre. Az idősebbek tiszteletének előírása például azon alapszik, hogy a mester megítélése szerint korának öregei még megtapasztalhatták ifjúkorukban a helyes (rituális és morális) praxist, ezért érdemes meghallgatni őket.

[36] Hamvas Béla: *Konfu-ce...* 11.

[37] E korszak nagyszabású filozófiatörténeti vállalkozását lásd: Fung Yu-Lan: *A History of Chinese Philosophy*. Fordította D. Bodde. 1–2. kötet. Princeton/NJ: Princeton University Press, 1952–1953. Rövidített, egy kötetes változata is megjelent, ez hozzáférhető magyarul is, lásd: Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*. Szerkesztette Derk Bodde. Fordította Antóni Csaba. Budapest, Osiris, 2003. A kínai filozófiatörténet módszertani dilemmáiról, benne a hegeli séma meghaladására való törekvésről lásd: Várnai András: *A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének” nehézségeiről*. In: Kósa Gábor – Várnai András: *Bölcselek az ókori Kínában*. 382–494. 389. skk.

[38] Assmann tanulmányának már a címével is arra utal, hogy az *axiális kor* eszméjét inkább *mítosznak* gondolja, mint *elméletnek*. A misztifikáció veszélyét éppen abban látja, hogy az időbeli és tartalmi párhuzamok erőltetése révén sokan – például Ekhnáton, Mózes, Jézus és Mohamed – kimaradnak a meghatározó vallásalapítók sorából, ugyanakkor a valójában sokszínű és sokrétű hagyomány az interpretációkban homogénné válik: mindenütt ugyanazt látjuk. Így foglalja össze álláspontját: „Az írásbeliségre mint a kulturális emlékezet szerkezetének és szerveződésének megváltoztatójára vonatkozó megfontolások eredményeképpen meg kell vallanom, hogy igazából nem sorolhatom magam az 'axiális kor' mint az egyetemes történelemben az időszámításunk előtti első évezred közepén *grosso modo* megjelenő globális fordulat hívei közé. Másrészt az axialitás fogalmát (a pre- és pro-axialitással együtt) az összehasonlító kultúrtörténet értékes és nélkülözhetetlen elemző eszközének találom.” Jan Assmann: *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*. In: Robert N. Bellah, Hans Joas: *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge/MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. 398.

kép | Kínai ornamentika, Elusive Muse, flickr.com